

Einleitung

Der unnaive Gedanke weiß, wie wenig er ans Gedachte heranreicht, und muss doch immer so reden, als hätte er es ganz. Das nähert ihn der Clownerie. Er darf deren Züge um so weniger verleugnen, als sie allein ihm Hoffnung eröffnen auf das ihm Versagte. Philosophie ist das Allerernsteste, aber so ernst wieder auch nicht.

Theodor W. Adorno¹

Verstehen und Anteilnehmen

The trouble with artificial intelligence is that computers don't give a damn (John Haugeland).² Dieser Stoßseufzer angesichts der notorischen Enttäuschungen der Künstlichen-Intelligenz-Forschung bringt die philosophische Deutung eines bekannten Vorurteils auf den Punkt: Computer und Roboter haben keine Gefühle und sind dem Menschen *deshalb* prinzipiell unterlegen. John Haugeland deutet diese Intuition offenbar so: Computern und Robotern *geht es um nichts*; so etwas wie Anteilnehmen an etwas, Sich-Sorgen, Betroffensein von etwas, In-etwas-Involviertsein etc. fehlt allen bisher entwickelten Maschinen vollständig. Und daher fehlt den Maschinen auch Motivation, Kreativität, Einfühlungsvermögen und vor allem die Voraussetzung für die Fähigkeit, in komplexen Situationen das Wesentliche vom Unwesentlichen, das Bedeutsame vom Unbedeutenden zu unterscheiden – kurz: Aufgrund dieses Defizits fehlen Computern und Robotern aus tief liegenden Gründen die Voraussetzungen für eine der menschlichen vergleichbare flexible und kreative Intelligenz.

Dies ist keine Arbeit über Computer oder Roboter, daher soll an dieser Stelle nicht über die Zukunftsaussichten der Künstlichen Intelligenz spekuliert werden.³ Was die Computer und Roboter der Zukunft betrifft, könnte der *Common Sense* mit seiner skeptischen Prognose grundfalsch liegen. Es

¹ 1966, 26.

² 1984, 47.

³ Haugeland tut dies im Übrigen auch nicht – vgl. 1984, 59. Sein Ziel in dem genannten Text ist vielmehr, Anforderungen an eine mögliche erfolgreiche KI zu formulieren.

wäre nicht die erste Prophezeiung aus dem philosophischen Lehrstuhl, die vom Gang der Wissenschaft Lügen gestraft würde.⁴

Gleichwohl scheint das besagte Vorurteil in einer anderen Hinsicht etwas Wichtiges zu treffen: Was den Menschen in einem zentralen Aspekt seiner Existenz charakterisiert und von Maschinen unterscheidet, ist die Tatsache, dass es dem Menschen „um etwas geht“. Haugelands ‚giving a damn‘ kann fast schon als die Zuspitzung eines Ansatzes zu einer Strukturbeschreibung der menschlichen Existenz betrachtet werden. Der Mensch existiert in der Weise, dass er seinem Leben und den dafür relevanten Begebenheiten nicht gleichgültig gegenübersteht, sondern dass er an dem, was ihm in seinem Leben widerfährt, *Anteil nimmt* und ihm *Bedeutung beimisst*. Was immer es mit dieser existentiellen Anteilnahme letztlich auf sich haben mag – es spricht zumindest *prima facie* einiges dafür, dass den Gefühlen dabei eine wichtige Rolle zukommt. Vielleicht lassen sich die Gefühle des Menschen sogar mit seinem Anteilnehmen, Sich-Engagieren, Sich-Sorgen und Betroffensein von dem, was mit ihm geschieht, identifizieren – wie es einige Autoren nahe legen.⁵ Das, was den Menschen von allen bisher entwickelten Maschinen grundlegend unterscheidet, wäre dann seine emotionale Natur – seine Affektivität. Der Mensch wäre ein *animal emotionale*.

Ich verwende zunächst den Konjunktiv, weil die Erläuterung des „Anteilnehmens“⁶ als Affektivität potentiell irreführend ist. In dem, was Haugeland mit ‚giving a damn‘ meint, scheint mehr zu liegen als lediglich Affektivität – jedenfalls dann, wenn man ein verbreitetes Verständnis der Gefühle zugrunde legt, wonach Gefühle der Rationalität, dem Erkenntnisvermögen, dem Verstehen, kurz: dem menschlichen Intellekt, diametral entgegengesetzt seien und keineswegs als Erscheinungsformen solcher vermeintlich „höherer“ geistiger Vermögen gelten könnten.⁷ Einen Hinweis auf das,

⁴ Allerdings ist beim gegenwärtigen Stand der KI noch nicht einmal in Ansätzen zu sehen, wie dieses grundlegende Defizit einst überwunden werden soll. Immerhin gibt es inzwischen die ersten Arbeiten zu „Roboteremotionen“ oder zum so genannten „affective computing“, so dass zumindest das Aufkommen eines Problembewusstseins zu konstatieren ist. Vgl. die praktischen Entwürfe von Dörner 1999, Picard 1997, Sloman 2001, sowie die philosophischen Überlegungen von Stephan 2003.

⁵ Eine solche Gleichsetzung oder Ansätze dazu finden sich beispielsweise bei Agnes Heller, die Gefühle als In-etwas-Involviertsein bestimmt (vgl. 1981, 19 ff.), bei dem sich auf Heller beziehenden Holmer Steinfath (2001, 116 ff.), bei Heiner Hastedt (2005, 21), sowie bei Hermann Schmitz, der die folgende programmatische Bestimmung liefert: „In unserer Lebenserfahrung sind die Gefühle und das leibliche Befinden die Faktoren, die merklich dafür sorgen, dass irgend etwas *uns angeht* und *nahegeht*. Denken wir sie weg, so wäre alles in neutrale und gleichmäßige Objektivität abgerückt“ (Schmitz 1992, 107 – Kursivierung von mir, J.S.).

⁶ So können wir das von Haugeland mit der umgangssprachlichen Wendung „giving a damn“ Angesprochene provisorisch bezeichnen.

⁷ Es bedarf sicher keiner gesonderten Erwähnung, dass es sich bei diesem Verständnis der Gefühle nicht um das in dieser Arbeit Entwickelte handelt.

was in der Erläuterung des Anteilnehmens noch fehlt, können wir der jüngeren Philosophiegeschichte entnehmen. Haugelands Slogan ist ein Echo jener denkwürdigen Bestimmung der menschlichen Existenz, die Martin Heidegger an den Anfang seiner existential-hermeneutischen Analyse des „Daseins“ in *Sein und Zeit* (1927) gestellt hat:

Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, dass es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, dass es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, dass mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. (*SuZ*, 12)

„Dasein“ ist Heideggers Wort für Mensch bzw. für Person.⁸ Die zitierte Passage besagt Folgendes: Personen kommen nicht lediglich als ein Gegenstand unter anderen Gegenständen in der Welt vor, sondern Personen existieren in der Weise, dass ihnen ihr eigenes Existieren (ihr „Sein“) nicht gleichgültig ist – also: Es *geht* Personen in ihrem Existieren *um* ebendieses Existieren. Und das heißt nichts anderes als: Die menschliche Existenz vollzieht sich in der Weise eines ständigen Anteilnehmens.⁹ Im zweiten Teil des Zitats gibt Heidegger zudem einen Hinweis darauf, was in dieser Grundbestimmung implizit ist, und ergänzt sie damit um eine zentrale Dimension: Dass der Mensch in und durch sein Existieren ein *Seinsverhältnis* – also einen Bezug zu seinem eigenen Existieren – hat, besage, dass er sich in seinem Existieren irgendwie *versteht*. Dem Menschen ist sein eigenes Sein *erschlossen*; er verfügt über ein *Verständnis seiner selbst*, über ein Selbstverständnis.

Das die personale Existenz konstituierende Anteilnehmen („es geht ihm um sein Sein“) ist also nach Heidegger mit einer Form des Verstehens („Erschlossenheit des eigenen Seins“) eng verschränkt. Heidegger zufolge vollzieht sich das existentielle Anteilnehmen in Form eines Verstehens, wobei das sich-selbst-Verstehen des Menschen nicht distanziert-intellektuell, sondern mit affektiver Beteiligung erfolgt – es vollzieht sich in der Weise des Anteilnehmens an der eigenen Existenz.

Wenn wir annehmen, dass Heidegger in der zitierten Passage auf jenes grundlegende Anteilnehmen Bezug nimmt, das auch Haugeland in dem

⁸ Wieso Heidegger den Kunstausdruck „Dasein“ den gebräuchlicheren Bezeichnungen vorzieht, hat nachvollziehbare theoretische Gründe, kann aber für unsere Zwecke vernachlässigt werden. Eine sehr hilfreiche, konzise und keinesfalls trivialisierende Darstellung von Heideggers Anliegen in *Sein und Zeit* (fortan abgekürzt: *SuZ*), stammt nicht zufällig von John Haugeland (vgl. Haugeland 2000).

⁹ In der englischsprachigen Debatte hat sich der Ausdruck „mattering“ als Bezeichnung für das, was wir hier „Anteilnehmen“ nennen, etabliert. Vgl. beispielsweise Dreyfus 1991, Kap. 10; Rouse 2002.

oben zitierten Slogan anspricht, dann besagt sein Explikationsansatz, dass es sich bei diesem Anteilnehmen nicht um ein blindes affektives Reagieren, sondern immer zugleich auch um eine Weise des sich-selbst-Verstehens handelt. Wenn wir Heidegger folgen, dann ergibt sich, dass die menschliche Affektivität selbst eine Form des Verstehens ist – dass das menschliche Selbstverständnis und die Gefühle des Menschen ineinander verschränkt sind, so dass wir es mit dem Selbstverständnis zu tun haben, wenn wir die menschlichen Gefühle betrachten, und dass wir umgekehrt die menschlichen Gefühle betrachten müssen, wenn wir uns für das Selbstverständnis des Menschen interessieren. Das Fühlen des Menschen wäre eine Art von Verstehen – und zumindest eine grundlegende Form des Verstehens wäre affektiv.¹⁰

So zeigt sich, dass unsere erste provisorische Interpretation von Haugelands Intuition, der Mensch sei ein *animal emotionale*, nicht notwendig mit dem Gehalt der traditionellen Bestimmung des Menschen als ein *animal rationale* konfliktieren muss. In der Affektivität des Menschen könnte selbst eine Form des Verstehens und damit potentiell eine Form von Rationalität liegen. Ein philosophisches Ernstnehmen der „affektiven Natur des Menschen“ müsste also nicht zwingend auf eine Vernachlässigung oder Herabstufung der Rationalität hinauslaufen. Der viel beschworene Gegensatz zwischen Affektivität und Rationalität, zwischen Gefühl und Intellekt, wäre als irreführend erwiesen, so dass das Verhältnis dieser vermeintlich gegensätzlichen Vermögen einer grundlegenden Neubestimmung bedürfte.

Thesen, Explikationsziele und Aufbau der Untersuchung

Damit sind wir bei der leitenden Annahme der vorliegenden Untersuchung angelangt: *Gefühle sind in ihrer Verschränkung mit dem Selbstverständnis grundlegend für die Struktur der personalen Existenz.* Das Ziel dieser Abhandlung ist die Ausarbeitung der Grundzüge einer philosophischen Theorie der menschlichen Gefühle am Leitfaden dieser These. Die genannte These ist zunächst nur eine orientierende Annahme, denn die im ersten Abschnitt angestellten Überlegungen im Anschluss an Haugeland und Heidegger können bestenfalls als der Beginn einer Plausibilisierung eines möglichen Zusammenhangs gelten. Allerdings liegt eine solche Annahme in der letzten Zeit in der Luft. Seit einigen Jahren „boomt“ die Gefühlswissenschaft in vielen humanwissenschaftlichen Disziplinen, was ein Zeichen dafür ist, dass die Bedeutung der Gefühle für die grundlegenden Merkmale und Kapazitäten des Menschen inzwischen allgemein sehr hoch eingeschätzt wird.

¹⁰ Diesen Zusammenhang drückt Heidegger dann zu Beginn des das Verstehen behandelnden § 31 von *SuZ* nochmals wie folgt aus: „Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, [. . .]. Verstehen ist immer gestimmtes.“ (S.142) Befindlichkeit ist Heideggers Wort für Affektivität.